

L'anticléricalisme de l'utopie

Daniel Ménager

**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/siecles/2511>

ISSN : 2275-2129

Éditeur

Centre d'Histoire "Espaces et Cultures"

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2003

Pagination : 45-57

ISBN : 2-84516-261-8

ISSN : 1266-6726

Référence électronique

Daniel Ménager, « L'anticléricalisme de l'utopie », *Siècles* [En ligne], 18 | 2003, mis en ligne le 29 mai 2015, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/siecles/2511>

L'ANTICLÉRICALISME DE L'UTOPIE

Le lecteur de cet article n'ira peut-être pas au-delà du titre. À quoi bon, se dira-t-il, cultiver le paradoxe ? Thomas More (saint Thomas More, pour les catholiques) anticlérical ? Qu'est-ce que cela veut dire ? De fait, toutes sortes d'objections apparaissent aussitôt. Les unes sont de droit, les autres sont de fait.

L'anticléricalisme a pour fondement intellectuel l'idée que les deux sociétés, civile et religieuse, sont distinctes ; que les clercs ne doivent pas s'immiscer dans la direction des affaires publiques ; peut-être même que le domaine religieux doit rester dans la sphère privée. Personne, à l'époque, ne soutient de fait ces idées. Par conséquent, on commet une grave erreur en les appliquant au XVI^e siècle. Transposer une idéologie qui voit le jour au XIX^e siècle, c'est commettre le pire des anachronismes. On se rabat alors sur la version vulgaire de l'anticléricalisme : la satire des moines paillards et des prêtres ignorants et cupides. Elle fait le bonheur de Rabelais, de Marot, de Marguerite de Navarre et d'Érasme lui-même, dont les idées en la matière sont au reste fort différentes (on le verra) de celles de son ami Thomas More. Voilà pour l'objection de droit.

Et voici pour l'objection de fait. D'un bout à l'autre de sa vie, Thomas More s'est voulu serviteur de Dieu et du roi. De Dieu d'abord,

1. Paris, 1953.

2. *Thomas More*, Paris, 1971, p. 49 et suiv.

du roi ensuite, selon les termes mêmes de Henri VIII quand l'humaniste est devenu chancelier du roi d'Angleterre, des termes qu'il rappelle à juste titre dans ses écrits de prison¹. Comme le dit fort bien Germain Marc'hadour², l'ecclésiologie de l'auteur nous interdit de séparer Dieu et son Église. Dans sa controverse avec Tyndale, More affirme que celle-ci est antérieure à l'écriture (une thèse inacceptable pour la Réforme) ; que la révélation chrétienne nous a été transmise en partie d'une façon orale et que son inventaire s'effectue progressivement sous l'action de l'Esprit ; que l'Église ne peut faillir dans son rôle d'arche du salut ; enfin, que si l'écriture sainte permet de juger l'Église, d'en dénoncer et corriger les inévitables imperfections, l'Église a son tour est juge de l'écriture. Aucune de ces thèses n'est de nature à satisfaire les premiers réformés. En outre (et c'est peut-être là l'essentiel), le refus de reconnaître l'Acte de suprématie qui faisait du roi d'Angleterre le chef de son Église, est conforme à la Tradition, qui considère l'Église comme l'épouse (sans doute imparfaite) du Christ, et non comme une institution humaine dépendant du roi. Que vient faire l'anticléricalisme dans cette défense héroïque de l'Église ?

Pourtant, les choses ne sont pas aussi simples que certains les voudraient. Les « anticléricaux » du XVI^e siècle (qui sont tous « de l'intérieur ») ne se contentent pas de la critique des moines et des prêtres. Ils vont souvent beaucoup plus loin. C'est visible chez Rabelais, hostile à tout empiètement du pape sur les privilèges de l'Église gallicane et qui, d'autre part, ne verrait pas d'un mauvais œil que François I^{er}, tout comme Charles Quint, remette un peu d'ordre dans l'Église de France, puisque le pape est incapable de le faire. Il le fait comprendre très clairement dans son *Gargantua*. En allant plus loin, on discernerait ici et là bien des survivances d'une pensée gibeline, et le vœu d'un état bien réglé, où les prêtres, surveillés par l'autorité temporelle, s'acquitteraient comme il faut de leur mission. Dans tout cela, il n'y a aucune trace d'incroyance, bien au contraire. Par ailleurs, la question d'un « anticléricalisme » de Thomas More peut recevoir, croyons-nous, des réponses diversifiées. L'encre de l'*Utopie* n'est pas la même que celle de la controverse avec Tyndale. Et c'est de l'*Utopie* dont il va être question. Texte redoutable, autant et même plus que l'*Éloge de la Folie* auquel on la compare souvent. A bon droit, semble-

t-il. Ne s'agit-il pas, dans un cas comme dans l'autre, d'une déclamation, d'une tentative de la pensée qui s'aventure jusqu'à ses limites ? Sans doute, mais l'inconvénient de cette manière de voir est de couper les liens qui unissent l'*Utopie* au reste de l'œuvre. À l'inverse, André Prévost va sans doute trop loin lorsqu'il retrouve dans ce texte les thèmes fondamentaux de l'œuvre tout entière et quand il voit en elle la clé permettant de comprendre l'ultime refus de Thomas More qui le conduira à la mort³. Nous voudrions pour notre part envisager l'*Utopie* comme une tentative déjà héroïque pour enlever à l'homme le poids des contradictions, pour faire de lui le citoyen apaisé d'un pays idéal. L'*Utopien* ne connaît pas les débats de la conscience parce qu'il ne connaît qu'une cité, qui est à la fois celle d'Utopus et celle de Dieu. L'État ne s'oppose pas à l'Église, l'Église ne s'oppose pas à l'État. La dualité, voilà l'ennemie. C'est pourquoi, il y a de l'« anticléricalisme » dans l'*Utopie*.

La deuxième partie de l'*Utopie* consacre au recrutement des prêtres des pages aussi limpides que problématiques. Ils sont d'abord peu nombreux, « pas plus de treize dans chaque ville, autant que de temples »⁴, ce qui déjà distingue le pays imaginé par l'auteur de l'Angleterre et des autres terres de chrétienté où ils sont beaucoup trop nombreux au goût d'Hythlodée et peut-être de Thomas More lui-même. La raison invoquée pour limiter leur nombre mérite pourtant attention : « S'ils limitent strictement le nombre des prêtres, c'est afin d'éviter que la dignité d'un ordre qu'ils entourent aujourd'hui d'un tel respect ne décline d'être attribuée à trop de personnes, sans compter qu'ils ne trouvent pas aisément des hommes au niveau d'une si haute fonction. Car des vertus moyennes ne suffisent pas pour exercer celle-ci ». L'idée est que l'excellence ne peut être galvaudée. Incidemment, Thomas More ajoute une remarque qui aurait mérité de retenir davantage l'attention des commentateurs. Le nombre « insignifiant » (p. 223) des prêtres exclut qu'ils soient jamais un danger pour l'État en raison de leur dissipation morale. Thomas More ne va peut-être pas ici jusqu'au bout de sa pensée, car la mise en danger de l'État, de son point de vue, pourrait venir du désaccord des prêtres avec lui. On reviendra sur ce point. Soulignons aussi que dans cet État vertueux, on

3. Introduction à l'éd. de l'*Utopie*, Paris, 1978.

4. Les références de pages sont celles de l'éd. par S. Goyard-Fabre, Paris, 1987, dont les traductions ne sont pas au-dessus de tout soupçon.

ne devient pas prêtre en raison d'un appel de Dieu ; on le devient parce que l'on possède des vertus morales hors du commun. Nuance et qui distingue ce clergé de ceux des nations chrétiennes de l'Europe. Qui sera juge de cette vertu ? Le peuple, ce qui semble contradictoire. Dans le discours politique de l'époque, le peuple est jugé bien incapable de reconnaître ce qui le dépasse. Pas chez Thomas More, car le peuple utopien constitue une sorte d'élite. Les prêtres, élus par le peuple, et consacrés « par leur propre collègue » (p. 222), possèdent un tel prestige qu'aucun tribunal n'a le droit de juger ceux qui ont commis une faute. Ici, Thomas More ne fait qu'entériner le droit de son temps, tel qu'il a été fixé par le concile du Latran : les prêtres ne sont jugés que par des tribunaux ecclésiastiques. Pour le reste, le clergé de l'*Utopie* ressemble à celui que commencent à souhaiter les Réformateurs. Les prêtres ont le droit de se marier, et même des femmes, en petit nombre, ont accès au sacerdoce.

Les prêtres ne constituent qu'une partie de ce que, en France, on appellerait le premier ordre du royaume. Avant d'en venir à eux, Hythlodée consacre un long développement à des hommes qui ne sont pas moines puisqu'ils ne vivent pas en communautés et qui réclament un néologisme car rien ne leur correspond dans l'histoire : les « buthresques », c'est-à-dire les religieux par excellence. Ils ont renoncé au mariage et consacrent tout leur temps au service de leurs concitoyens, soignant les malades, réparant les routes et les ponts, nettoyant les canaux, abattant les arbres, sciant les planches, se comportant « à l'égard de la communauté moins en serviteurs qu'en esclaves » (p. 220). Ils vivent dans un état d'abaissement volontaire qui permet de les considérer comme des sortes de mystiques. Ils incarnent surtout l'éminente dignité du travail au service de tous, une valeur que les évangéliques ne trouvent pas honorée comme elle devrait l'être dans les communautés monastiques de leur temps. Citons un passage bien connu de *Gargantua* : « Un moine, affirme le roi-géant, ne laboure comme le paysan, ne garde le pays comme l'homme de guerre, ne guérit les malades comme le médecin, ne prêche ni endoctrine le monde, comme le bon docteur évangélique et pédagogue ; ne porte les commodités et choses nécessaires à la republique comme le marchand. C'est la cause pourquoi de tous sont hués et abhorrés » (ch. XXXVIII). Hués, ils ne le sont

certainement pas en *Utopie* où leur abnégation fait l'admiration de tous. Étranges moines (ou plutôt « buthresques ») cependant, auxquels est retirée l'une de leur raison d'être : l'étude, la *lectio divina*. Le texte dit explicitement que « par scrupules religieux, [ils] négligent leurs études [et] ne cherchent pas à scruter les choses » (*ibid.*). Tout se passe comme si, en *Utopie*, la vie contemplative n'avait pas de véritable prix.

Et ce ne sont pas les prêtres « séculiers » qui peuvent venir à son secours : leur tâche est d'« exhorter et d'avertir ». « Les enfants et les adolescents reçoivent d'eux leur première instruction, qui porte sur le caractère et la morale autant que sur les lettres » (p. 222). Les prêtres possèdent en somme une fonction pédagogique, ce sont eux qui tiennent les écoles. Comme dans les sociétés réelles de l'époque ? Non. Les choses sont très différentes. L'accent est mis d'autant plus sur la morale et la vertu, que la religion utopienne est peu chargée de dogmes. On sait qu'une partie du peuple s'est convertie au christianisme, mais celui-ci ne constitue pas une religion d'État. De par la volonté explicite d'Utopus, les croyances et les cultes sont multiples et chacun professe la religion de son choix (p. 216). Les prêtres ne sont donc pas les gardiens du dogme, à deux exceptions, au reste capitales. Utopus avait interdit « que personne ne dégradât la dignité humaine en admettant que l'âme périclite avec le corps ou que le monde marche au hasard sans une providence » (p. 216). La croyance en l'existence d'un autre monde où les méchants sont punis et les bons récompensés fait donc partie non seulement de la religion utopienne mais aussi de la constitution du pays. L'athéisme est hors-la loi. Comme dans tous les pays d'Europe, dira-t-on. Oui, mais dans ces pays, il existe des religions dogmatiques. Il existe aussi des théologiens qui savent expliquer le dogme, des exégètes qui commentent l'Écriture. L'éducation reçue par les enfants peut être appelée religieuse dans la mesure où ils sont initiés à la foi et à ses dogmes. Tel n'est pas le cas en *Utopie*. Les « saines doctrines » dont il est question dans le passage concernant l'enseignement donné par les prêtres, se ramènent sans doute aux deux dogmes promulgués par Utopus, moins parce qu'ils sont vrais que parce qu'ils sont utiles. Celui qui se hasarderait à les nier serait *ipso facto* un ennemi public. Les *Utopiens* « refusent même de le ranger parmi les citoyens, car sans la crainte qui le

retient, il ne ferait aucun cas des lois et des coutumes de l'État » (p. 216). Passage terrible et qui évoque irrésistiblement les doctrines totalitaires et leur horreur des dissidents. On ne le dit pas assez, tant la mort de l'auteur de l'*Utopie* fait de lui un martyr et un saint. On s'arrange par tous les moyens pour faire disparaître les aspérités de ce livre.

Une religion peu chargée de dogmes mais dont le culte est très riche : c'est cela aussi l'*Utopie*. La seule apparition du prêtre, sortant de sa sacristie pour célébrer l'office, résume ce que la religion doit inspirer au peuple : « Tous se prosternent respectueusement, dans un silence si profond que le spectacle remplit de terreur, comme si un dieu était présent » (p. 227). La liturgie est donc inséparable du sentiment du sacré, ce qui nous conduit vers le catholicisme plus que vers la Réforme. En fait, il ne s'agit ni de l'un ni de l'autre. Les ornements magnifiques du célébrant pourraient faire songer au premier ainsi que l'allusion aux mystères cachés qu'ils comportent. Mais la pédagogie des prêtres expliquant à chacun la signification de tout cela n'a guère d'équivalent dans le catholicisme. Il ne semble pas, d'autre part, que les prêtres s'expriment dans une langue inconnue des fidèles. Cela ne les empêche pas de posséder une dimension sacrée, dont l'expression la plus étonnante apparaît dans une page qui a dérouté plusieurs commentateurs. Il s'agit de leur attitude au moment d'un combat décisif entre les armées d'*Utopie* et un ennemi (p. 223-224). On comprend mal ce passage lorsqu'on se contente d'y trouver, dans une logique des bons sentiments, l'expression du pacifisme de Thomas More. S'ils jouent en effet un rôle modérateur en cas de victoire des Utopiens, s'ils protègent les ennemis qui parviennent à toucher leur manteau, les prêtres possèdent aussi des vertus plus magiques capables d'arrêter la déroute des leurs. Ils ne sont pas au-dessus de la mêlée, mais bien dans celle-ci.

Comment pourraient-ils être indépendants de l'État alors qu'ils ne cessent de lui apporter leur soutien ? Cela commence par le culte. Il faut quand même manquer d'esprit critique pour ne pas remarquer le déséquilibre existant, dans les prières officielles, entre celles qui sont proprement religieuses et celles qui sont politiques. En une phrase se trouve expédié le Credo (si on peut encore parler de credo pour un énoncé aussi exsangue). « Il [= le peuple] y confesse un Dieu créateur, gouverneur,

auteur de tous les biens » (p. 228). C'est vraiment peu, comparé surtout à ce qui suit : « Il lui rend grâce des bienfaits qu'il a reçus de lui et singulièrement de la bonté qu'il eut de le faire naître dans le plus heureux de tous les États ». Clause de style : s'il existe une meilleure religion et une meilleure constitution, Dieu est invité à le faire savoir aux Utopiens. Si tel n'est pas le cas, qu'Il donne à ceux-ci la grâce d'être fidèles à leur Dieu et à leur constitution. Le service religieux est donc aussi un service civique. Les prêtres servent également le pouvoir politique dans l'exercice de leur fonction proprement religieuse. Il leur appartient en effet d'excommunier ceux qui sont endurcis dans le mal (p. 222). « Si le condamné ne fait pas promptement acte de repentir en présence des prêtres, le sénat le fait appréhender et lui inflige le châtement de son impiété » (p. 222). Ainsi, les prêtres de l'*Utopie* ont les mains propres : ils ne torturent ni ne baïllonnent. Mais l'autorité politique intervient à leur instigation et le texte ne dit nulle part que le clergé implore la clémence pour les coupables. Les deux pouvoirs travaillent la main dans la main. Il me semble qu'André Prévost infléchit la signification de ce passage lorsqu'il écrit qu'il est d'inspiration augustinienne (*Cité de Dieu*, XVIII) et que la puissance politique n'est pas évoquée pour défendre la vérité, mais pour que règne un climat de paix « où la vérité puisse développer ses propres virtualités » (p. 718)⁵. Marie Delcourt est mieux inspirée en évoquant, à propos de ce passage, les institutions politiques romaines : « Tout se passe ici comme à Rome, au niveau et dans le cadre de l'État dont ils [les prêtres] sont un rouage »⁶.

Le passage qui montre le mieux que les prêtres ne s'accordent pas le droit de penser autrement que les magistrats se trouve dans les pages consacrées à la mort. Le malade atteint d'un mal incurable reçoit en effet, en *Utopie*, une bien étrange visite : celle des prêtres et des magistrats venus lui expliquer qu'« il ne peut plus s'acquitter d'aucune des tâches de la vie, qu'il est à charge à lui-même et aux autres, qu'il survit à sa propre mort, [et] qu'il n'est pas sage de nourrir plus longtemps le mal qui le dévore » (p. 191). Bref, il est invité à se laisser mourir d'une manière ou d'une autre. Que le magistrat tienne ce langage dont l'idée maîtresse est l'utilité que le citoyen peut avoir pour les autres, cela se conçoit. Que le prêtre utopien, qui n'est pas chrétien, le tienne de son côté, cela peut encore s'imaginer. Mais

5. Éd. cit., p. 718-719.

6. *L'Utopie*, Genève, 1983, note des p. 139-140.

le fait frappant, c'est la démarche conjointe de l'un et de l'autre. Une fois de plus, le prêtre ne possède aucune autonomie dans son action. Thomas More vend d'ailleurs la mèche quand il écrit un peu plus loin (p. 223) que le prestige des prêtres ne se double d'aucun pouvoir. Nous y voilà. D'une certaine manière, l'*Utopie* est un monde à rebours. Dans l'Angleterre de Thomas More comme dans la plupart des pays d'Europe, les prêtres possèdent à la fois le prestige et le pouvoir. More a jugé bon de disjoindre ce binôme. Reste à se demander pourquoi. C'est ce qui permettra de donner un contenu autre que paradoxal à l'« anticléricalisme » de l'*Utopie*.

L'obsession de Thomas More, dans son *Utopie*, c'est celle de l'unité, beaucoup plus que celle de la justice. On se trompe quand on croit que le livre II donne la réponse aux questions posées par le livre I, et par son tableau de l'état de l'Angleterre. Même s'il ne le sait pas en toute clarté, More s'inscrit dans l'histoire d'un genre qui a commencé bien avant lui : celui de l'utopie, ou, si on préfère un mot plus neutre, celui de la description de la cité idéale. Et dans tous les cas, ceux qui l'ont cultivé ont été obsédés par l'union des citoyens entre eux, par l'unité de la cité. Il n'est que de lire la *République* et les *Lois* de Platon. Si la situation historique de Thomas More se retrouve dans le livre II, c'est parce que cette unité du corps social est menacée par l'hérésie. Dans la brève autobiographie qu'il a composée, le chancelier d'Angleterre s'est félicité de l'avoir pourchassée sans pitié. En *Utopie*, on prie l'hérétique de se taire et de ne pas faire connaître en public des opinions qui risqueraient de troubler ceux qui les entendraient. La religion, si elle unit l'homme à Dieu, doit l'unir aussi à tous les citoyens. Beaucoup plus tard, Ronsard et Giordano Bruno expliqueront que la religion doit relier (*religare*) les hommes entre eux. On le sait, cette étymologie est fausse. Elle n'en reste pas moins significative. C'est déjà, dans l'*Utopie*, le point de vue d'Utopus, le fondateur. Est-il possible d'aller plus loin et d'affirmer que Thomas More lui-même accorde un grand prix à l'unité sociale et que la religion est un facteur essentiel de celle-ci ? Germain March'hadour a remarqué que l'un des versets de la Bible le plus souvent cités par l'auteur est celui où saint Paul affirme que l'Église est le corps mystique du Christ qui en est la tête (Eph, 5, 23

ou Col 1, 18). Et il écrit ceci : « En habituant les chrétiens à se voir et à se sentir comme un seul organisme spirituel, membres les uns des autres par un lien de grâce, aussi vital que celui du sang, tous unis à la tête et animés par l'Esprit, Paul cautionne l'image antique de la solidarité sociale, celle du corps politique, où membres et estomac, tête et cœur, n'ont pas le droit de se disputer »⁷. L'auteur de cette citation explique parfaitement le sens de la célèbre métaphore paulinienne. Il fait peut-être plus : en la mettant en rapport avec l'apologue antique des membres et de l'estomac, il suggère ce qu'elle peut devenir quand elle passe de la théologie à la politique. L'union, pour ne pas dire l'unanimité, devient une règle sacro-sainte, d'autant plus contraignante qu'elle n'est pas cautionnée par un ordre transcendant. Marc'hadour nous apprend encore que, dans l'*Ancien Testament*, Thomas More porte une affection particulière aux versets des *Psaumes* qui évoquent l'unité de la famille habitant avec une seule âme dans la maison. Unanimité des Utopiens, unanimité des familles, qui nous vaut le tableau attendrissant (on dirait du Greuze) des enfants et des épouses confessant leurs fautes aux pieds du chef de famille avant de se rendre au temple (p. 224). Rien ne permet de dire, évidemment, que les choses se passaient ainsi dans la famille de Thomas More, si souvent citée en exemple par des exégètes plus pieux que perspicaces. Ce que l'on sait de source sûre, c'est que Thomas More fut fortement impressionné, pendant ses années de jeunesse, par le mode de vie des chartreux, dont il fréquenta le couvent de Londres en qualité de « familier », « partageant l'existence des moines, utilisant leur bibliothèque, s'unissant à leur liturgie sans doute en habit de chœur »⁸. More découvre alors la divine beauté et la simplicité de la vie monastique. Le moine ignore non seulement les attraits du siècle, mais les conflits de devoirs. Si la vie chrétienne est toujours synonyme de perplexité, puisque, comme le dit saint Augustin, « la cité de Dieu et la cité des hommes sont et resteront mêlées »⁹ tout le temps que durera l'histoire, la vie conventuelle est libérée de cette douloureuse perplexité. Il est bien possible, comme l'ont suggéré plusieurs interprètes, que More se soit souvenu de la Chartreuse de Londres en composant son *Utopie*. Mais ce qui change de l'une à l'autre, c'est la place du religieux. On passe d'un monastère, où tout, par définition, est religieux, à une cité où tout devient

7. *Op. cit.*, p. 103.

8. *L'Utopie*, éd. par A. PRÉVOST, p. XIII.

9. *Cité de Dieu*, I, 35.

10. Éd. Paris, 1953, p. 156.

11. Voir Olivier MILLET,
« Le thème de la conscience libre chez Calvin », dans *La Liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècles)*, Genève, 1991.

politique. Dans les deux cas, un mécanisme de simplification est à l'œuvre, qui n'a qu'un objectif : combattre la dualité, source de malheur pour les âmes qui, dans l'ordre normal des choses, appartiennent à la fois à l'ordre politique et à l'ordre religieux.

Il faut aussi souligner que, s'il existe des prêtres en *Utopie*, ils ne constituent pas une Église à proprement parler. Les prêtres forment tout au plus un « collège » (p. 222). Thomas More connaît trop bien les conflits qui ont opposé, dans le passé, le prince et l'Église (à commencer par l'histoire de Thomas Becket) pour introduire dans son monde idéal le ver de la division. Bien entendu, il n'est jamais question, dans cette géographie imaginaire, d'un quelconque recours à Rome. À supposer qu'un *Utopien* pense autrement que ses contemporains, il ne trouvera personne pour soutenir sa cause. La dissidence n'a pas droit de cité en *Utopie*.

Est-elle même envisageable ? André Prévost voit une continuité entre l'idéal utopien et les valeurs défendues par Thomas More dans son conflit avec Henri VIII. Cela nous paraît très discutable. Il est vrai que le mot « conscience » apparaît souvent dans les *Écrits* de prison. À plusieurs reprises, le prisonnier explique, notamment à sa fille, qu'il n'agit pas par obstination mais pour obéir à sa conscience. Même idée dans une lettre à « Master Leder, prêtre » : « Je suis bien sûr que si jamais je devais jurer, je jurerais mortellement contre ma conscience »¹⁰. Celle-ci apparaît comme une lumière intérieure lui dictant son devoir et comme un môle de résistance, sur lequel il peut s'appuyer¹¹. Le combat historique de Thomas More se comprend encore mieux quand on sait que le roi d'Angleterre était allé très loin dans sa volonté d'être obéi : la loi du 1^{er} février 1535 considérait comme traîtres non seulement les Anglais qui désobéissaient à leur souverain, mais aussi ceux qui *pensaient mal* de lui. On est rarement allé aussi loin dans la contrainte des consciences. Le chancelier comprend donc très clairement l'importance des enjeux. Mais que ce combat-là se situe dans la ligne de l'*Utopie*, c'est ce qu'il est impossible d'admettre. Jamais, dans l'*Utopie*, il n'est fait allusion aux droits de la conscience. Et pour cause : l'idée d'une dissidence, d'une révolte de l'individu contre l'ordre des choses est tout simplement impensable. Les utopies sont faites pour cela. L'un des passages les plus curieux de ce livre explique que

dans cette île réputée bienheureuse les âmes des morts circulent parmi les vivants, « témoins de leurs actes et de leurs paroles » (p. 219). Ici, on n'est jamais seul, seul avec sa conscience. L'intériorité est impossible comme le montrent aussi ces vitres et ces portes sans loquet (p. 143 et 145) : on entre dans les maisons comme on entre dans les consciences. Par définition, celui qui a quelque chose à cacher est un mauvais citoyen. Il ne peut donc y avoir d'héroïsme de la conscience. Il ne possède ni appui philosophique (la conscience), ni appui institutionnel (l'Église).

On a souvent comparé la pensée d'Érasme à celle de Thomas More tant il est vrai que sur bien des points, ils se rencontrent. Observons cependant que l'auteur de l'*Éloge de la Folie* donne à l'Église un rôle dont l'équivalent ne se trouve pas dans l'*Utopie*. On peut le rappeler tout en sachant que les idées développées par Érasme dans des traités et des textes théoriques ne peuvent se comparer, en toute rigueur, à celles de l'*Utopie*, sous peine de retomber dans les erreurs que nous avons reprochées à André Prévost. Les jugements sévères portés par l'humaniste de Rotterdam sur l'Église de son temps ne doivent pas occulter ni son attachement profond à l'Église des saints, corps mystique du Christ, ni le rôle qu'il donne à l'Église visible dans la vie des croyants. Sa culture, de type ecclésial, « le met à l'abri des prestiges auxquels succombent souvent, à cette époque, la culture aulique et même quelques humanistes »¹². La *lettre à Paul Volz* (1518) donne une vision grandiose de la chrétienté et, en son sein, du rôle des prêtres. Empruntant à Denys l'Aréopagite sa vision des cercles concentriques entourant le Christ, il place les prêtres, les cardinaux, les évêques et les pontifes dans le premier, celui qui est le plus proche de l'Agneau car ils ont le devoir de le suivre, y compris jusqu'au sacrifice total. Les princes profanes ne font partie que du second cercle, ce qui, du moins en théorie, règle les conflits de pouvoir. L'anticléricalisme d'Érasme est une chose, qui n'est pas niable, sa mystique de l'Église en est une autre que l'on découvre chaque jour davantage, comme l'a souligné ci-dessus André Godin¹³. De là à dire qu'Érasme ne pouvait approuver le système utopien, il y a un pas que l'on ne saurait franchir. Contentons-nous de remarquer que les lettres d'Érasme à son ami anglais sont assez elliptiques au sujet de l'*Utopie*. Il se pourrait que l'auteur de l'*Enchiridion* et de la lettre à

12. *Érasme*, Paris, p. CXCIX.

13. Voir ci-dessus l'article d'A. GODIN.

Paul Volz ait trouvé finalement quelque peu dangereuses les rêveries de Thomas More. Elles privaient l'individu de tout recours contre l'arbitraire du pouvoir politique, lui ôtaient le droit de faire appel à sa conscience. Une chose est de faire la satire des prêtres, et, sur ce point, il est difficile d'aller aussi loin que l'*Éloge de la Folie* et les *Colloques*. Autre chose est de réduire leur nombre à la portion congrue et de les transformer en supplétifs de l'État, dont le rôle n'est admis que pour de belles cérémonies, indispensables à la cohésion de la cité.

Cette petite enquête du côté de l'*Utopie* nous aura appris plusieurs choses. La première est que les plus intéressants des « anticléricaux » sont souvent porteurs d'un rêve philosophique : celui de la cité heureuse. Pour qu'elle le soit vraiment, il ne faut pas qu'elle soit divisée entre deux pouvoirs : celui de l'Église et celui de l'État. Ceux dont la pensée mérite de nous retenir, au XIX^e, ne se contentent pas de « bouffer du curé ». Ils veulent édifier une cité réconciliée (c'est pourquoi, en général, ils s'opposent aux marxistes), unie dans ses rites et ses cérémonies, adepte d'une morale claire, celle qui vient du kantisme et qui s'enseigne dans les écoles de la République. Pour certains d'entre eux, cet anticléricalisme a été nourri par leur réflexion sur la cité antique (grecque ou romaine), et sur la manière dont elle savait intégrer les prêtres. Tous ces penseurs ne peuvent qu'être déçus par le christianisme et par l'idée que l'homme appartient, en même temps, à deux cités, celle des hommes et celle de Dieu. Si l'on part de cette idée, proposée initialement par saint Augustin, il est clair que les moments d'entente risquent d'être moins nombreux que les moments de conflit. Il y aura toujours un moment où le citoyen de la Terre regardera ailleurs que vers celle-ci. Voilà la seconde idée que nous pouvons proposer. Enfin, la pensée de Thomas More nous place devant un véritable paradoxe : comment ce lecteur de saint Augustin, cet homme au courant des exigences du pouvoir, a-t-il pu écrire l'*Utopie*, cette machine au service du pouvoir politique et de la cité des hommes ? Est-il permis de penser que le vice-shériff de Londres a voulu, le temps d'une œuvre, se libérer des dures perplexités ? Savait-il que, bientôt, il devrait choisir entre la cité des hommes et la cité de Dieu ? Hypothèses, hypothèses. Ce qui est sûr,

c'est que l'on ne gagne rien en atténuant le caractère insolite de l'*Utopie*, parfaitement étrangère à l'humanisme chrétien à laquelle on a le tort de la ramener. En parlant de l'« anticléricalisme » de Thomas More, nous avons voulu, simplement, aller dans le sens de cet insolite.